

Hausarbeit im Hauptseminar 08.052 „Zeitstruktur und -bewusstsein“
im Sommersemester 2006
am Philosophischen Seminar der Universität Hamburg
bei Prof. Dr. Werner Diederich

Das Staunen, die Welt und Ich

Verfasser: Sascha Pahl, Stresemannstr. 220, 22769 Hamburg, 040/48400228,
ich-maschine@web.de, 8. Semester, Matrikelnummer: 5520340

In der Jugend sind wir doch häufig so leer und rein gestimmt. Wir sehen zum Fenster hinaus, gehen, stehen, schlafen ein, wachen auf, es ist immer dasselbe, scheint nur in dem sehr dumpfen Gefühl: wie ist das alles doch unheimlich, wie übermächtig seltsam ist es zu,sein!. Sogar diese Formel ist schon zu viel, sieht aus, als ob das nicht Geheuerer nur am,Sein'läge. Denkt man sich aber, daß nichts wäre, so ist das nicht weniger rätselvoll. Es gibt keine rechten Worte dafür oder man biegt das erste Staunen um.

So vor allem später, wenn man grade viel genauer fragt, scheinbar, und aufmerkt. Wenn man zu wissen glaubt, wieso eine Blume blüht. Die Wissenschaft ermattet erst recht das fragende, das bodenlose Staunen, erklärt, wie dieses oder jenes entstanden sei, wie dieses wieder zu jenem komme, macht mit post hoc und propter hoc ihr abstraktes Rennen.

Die Philosophen sind hierin etwas betroffener als die Wissenschaft, das Staunen ist ihnen seit Platon eine ausgemachte Sache oder der Anfang: aber wieviele haben auch hier die Wegweisung des Anfangs behalten? Fast keiner hielt das fragende Staunen länger an als bis zur ersten Antwort; niemand hat die „Probleme“, sich konkret ergebend, fortdauernd an diesem Staunen gemessen, sie als dessen Brechung oder Verwandlung gefaßt. Erst recht gelang es schwer, im Staunen nicht nur die Frage, sondern auch die Sprache einer Antwort, das mittönende „Selberstaunen“, diesen gärenden Endzustand in den Dingen zu vernehmen.

Immerhin war der Anfang philosophisch nie ganz auszutreiben; er klingt in den großen Systemen bedeutend nach, ist, was den Metaphysiker von den bloßen Rechnungsräten der Welterklärung unterscheidet. Auch verbindet er Philosophie immer wieder mit der Jugend, macht Metaphysik an jedem Punkt wieder unruhig, gewissenhaft: Weisheit des Alters in der frühen, unbetrüglchen Frische siebzehnjährigen Urstaunens.

(Ernst Bloch)

Inhaltsverzeichnis

Vorwort

1. Am Anfang war das Staunen - Platon
2. Das Staunen ist am Ende (Unsinn) - Wittgenstein
3. Was erstaunlich ist - Tugendhat
 - 3.1 „Die Welt existiert“
 - 3.2 „Wie seltsam, dass die Welt existiert“
4. Was außerdem erstaunlich ist – Mit Tugendhat über ihn hinaus

Nachwort

Literaturverzeichnis

Vorwort

Diese Arbeit beschäftigt sich, angeregt von einem Kapitel in Ernst Tugendhats Buch „Egozentrität und Mystik“, mit dem Staunen. Sie beginnt im ersten Kapitel mit Platon, der das Staunen als die Mutter der Philosophie betrachtet. Auf Wittgenstein wird im zweiten Kapitel eingegangen, um Tugendhats Argumentation gegen Wittgenstein, die im dritten Kapitel Thema ist, vorzubereiten. Tugendhat legt viel Wert darauf, dass man über die Existenz der Welt staunen kann und ist dafür bereit über die Grenzen sprachanalytischer Philosophie hinauszugehen. Diese Einsichten legen es nahe, noch weiter und auch über Tugendhat hinauszugehen und so weitere Gebiete zu behandeln, über die man ebenfalls staunen und daran anschließend philosophisch betrachten kann, obwohl sprachanalytisch hier nichts auszurichten ist. Dies geschieht im vierten Kapitel.

1. Am Anfang war das Staunen - Platon

In Platons Dialog „Theaitetos“ heißt es, nachdem Sokrates dem Theaitetos eine Paradoxie vor Augen geführt hat:

THEAITETOS: Wahrlich, bei den Göttern, Sokrates, ich erstaune ungemein, wie doch dieses wohl sein mag; ja bisweilen, wenn ich recht hineinsehe, schwindelt mir ordentlich.

SOKRATES: Theodoros, du Lieber, urteilt eben ganz richtig von deiner Natur. [Theodoros hatte Theaitetos dem Sokrates als vielversprechenden, begabten jungen Mann anempfohlen; S.P.] Denn dies ist der Zustand eines gar sehr die Weisheit liebenden Mannes, das Erstaunen; ja es gibt keinen andern Anfang der Philosophie als diesen, und wer gesagt hat, Iris sei die Tochter des Thaumatas, scheint die Abstammung nicht Übel getroffen zu haben.¹

Platon lässt Sokrates denjenigen zum Philosophen adeln, der sein eigenes Nichtwissen staunend artikuliert und dem bei genauerem „Hineinsehen“ ob der Unbegreiflichkeit des Gegenstandes gar schwindelig wird. In Platons Augen beginnt die Philosophie offenbar dort, wo nicht von vornherein so getan wird, als sei alles erklärbar, sondern im erstaunten Innehalten vor Phänomenen, die es in Folge dessen sorgfältig zu erörtern gilt. Wer sich nicht ernstlich über sie wundert, wird auch nur oberflächlich erklären können, den Dingen nicht auf den Grund, sondern bloß mit ihnen umzugehen oder sie abzuhandeln vermögen. Nicht derjenige ist ein Philosoph, der – wie die Sophisten – immer schon vorgibt, alles zu wissen und nützlich für Zwecke dienstbar machen zu können, denn er ist für die „die philosophische Art der Wahrnehmung“² blind, sondern derjenige, der sich den Dingen und ihrer verwunderlichen Sonderbarkeit hinzugeben vermag. Wer bloß unmittelbar im alltäglichen Treiben verharret, wem nie etwas bemerkenswert erscheint, dem wird sich durch Philosophie niemals eine neue Welt offenbaren.

So ist auch von Platon herangezogene Mythologie zu deuten: Thaumatas steht für das Wunder (von *thaumazein*, verwundern). Iris ist die Götterbotin, welche den Menschen die Weisheit der Götter vermittelt. Platon benutzt sie als Allegorie der Philosophie, die ebenfalls die Vermittlung zur (göttlichen) Welt der Ideen darstellt. Insofern ist das Staunen die Mutter der Philosophie.³

1 Platon, Theaitetos, 155cd.

2 Matuschek, S. 19.

3 Vgl. ebd., S. 20.

2. Das Staunen ist am Ende (Unsinn) - Wittgenstein

Als Borderliner des Seins hat es der Philosoph nie mit weniger zu tun als mit dem Block der Welt im ganzen, auch wenn er nur über die korrekte Verwendung eines Wortes in einem Satz nachdenkt. Ihm ist zumute als könne in der Lücke zwischen zwei Sätzen die Welt samt ihrer Ordnung verloren gehen.

(Peter Sloterdijk)

Auf den ersten Blick scheint es, als könnten zwei Philosophien verschiedener nicht sein als die von Platon und Wittgenstein. Was vor 2500 Jahren in Platons Philosophie als ein Feuerwerk an spekulativ-metaphysischen Höhenflügen und dem Traum die Philosophen als Herrscher einzusetzen begonnen hat, ist mit Ludwig Wittgenstein im 20. Jahrhundert bei illusionsloser Nüchternheit und methodischer Bescheidenheit bis hin zum dem Attest, dass Philosophie schlicht Unsinn sei, angekommen.

Doch der zweite Blick eröffnet auch Gemeinsamkeiten. So sind Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen“ bisweilen in ihrem Argumentieren mit einem imaginären Gesprächspartner in dialogartiger Form verfasst. Zudem enden sie, darin nicht wenigen der platonischen Dialoge gleich, aporetisch. Am Ende stehen vor allem: Fragen. Wittgensteins Frühwerk teilt außerdem mit Platons Spätwerk, wenn auch aus verschiedenen Motiven erwachsend, die Auffassung, das Eigentliche der Philosophie lasse sich nicht sagen und könne daher im geschriebenen Werk auch nicht vorkommen.⁴ Darauf wird noch zurückzukommen sein. Zunächst ist eine letzte Gemeinsamkeit wichtig: Auch Wittgenstein scheint das Staunen für eine Art Ursprung der Philosophie zu halten. Er spricht in einem „Vortrag über Ethik“ von seinem „Erlebnis par excellence“, tut sich aber schwer es in Worte zu fassen:

Am ehesten läßt sich dieses Erlebnis, glaube ich, mit den Worten beschreiben, daß ich, wenn ich es habe, über die Existenz der Welt staune. Dann neige ich dazu, Formulierungen der folgenden Art zu verwenden: ‚Wie sonderbar, daß überhaupt etwas existiert‘ oder ‚Wie seltsam, daß die Welt existiert‘.⁵

Die vorsichtige Formulierung legt bereits nahe, dass ihm diese Aussagen nicht geheuer sind. Er glaubt sein Erlebnis nicht adäquat ausdrücken zu können und muss schließlich auch „feststellen, daß der sprachliche Ausdruck dieser Erlebnisse Unsinn ist! Wenn ich sage: ‚Ich staune über die Existenz der Welt‘, mißbrauche ich die Sprache.“⁶ Dies deswegen, weil das Wort „staunen“ in dem Satz in einer ganz anderen Weise verwendet wird, als in sonstigen Sprachgebrauch. Sinnvollerweise ließe sich lediglich, so Wittgenstein, z.B. sagen,

daß ich über die riesige Gestalt eines Hundes staune, der größer ist als jeder andere, den ich bisher gesehen habe, bzw. daß ich über sonst etwas staune, was im gewöhnlichen Sinne aus dem Rahmen fällt. In jeder derartigen Situation staune ich darüber, daß etwas der Fall ist, wovon ich mir

⁴ Vgl. Platon, Siebter Brief, 342ff sowie Wittgenstein 1918, 6.4ff.

⁵ Wittgenstein 1930, S. 14.

⁶ Ebd., S. 15.

vorstellen *könnte*, daß es *nicht* der Fall wäre. Ich staune über die Größe dieses Hundes, weil ich mir einen Hund von anderer, nämlich der normalen Statur vorstellen könnte, über den ich dann nicht staunen würde.[...] Dagegen ist es unsinnig zu sagen, daß ich über die Existenz der Welt staune, denn ich kann mir gar nicht vorstellen, daß sie nicht existiert.⁷

Wittgensteins These ist also, dass man nur über etwas staunen könne, wenn es ungewöhnlich sei und das heißt, dass es auch nicht der Fall sein könnte. Dinge, die immer der Fall sind, sind – wie die Existenz der Welt – absolut gewöhnlich und daher ist unverständlich, was es heißen soll über sie zu staunen; es ist Unsinn. Der Sinn eines Wortes ist für Wittgenstein sein Gebrauch und dieser zeigt auch an, was Unsinn, also Missbrauch der Sprache ist.

Strukturell betrachtet kann man sagen, dass die These aus seinem Frühwerk, dem „Tractatus logico-philosophicus“ von 1918: „Was sich überhaupt sagen läßt, läßt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen“⁸ auch in diesem Vortrag von 1930 noch gilt, nur dass „klar“ hier ersetzt wird durch: so wie man die Worte normalerweise gebraucht. Ist man versucht sie anders zu gebrauchen, muss man schweigen. Man kann ein solches „Erlebnis des Staunens über die Existenz der Welt“⁹ haben, aber sobald man es zu sagen versucht, wird es Unsinn sein. Solche „philosophischen Erlebnisse“ sind *unerhört*, weil sie *unsäglich* sind. Wittgensteins Sprachlosigkeit ob ihrer findet gegen Ende des Vortrags noch einmal in interessanter Variation Ausdruck:

Und nun möchte ich das Erlebnis des Staunens über die Existenz der Welt mit den Worten beschreiben: Es ist das Erlebnis, bei dem man die Welt als Wunder sieht. Nun bin ich versucht zu sagen, der richtige sprachliche Ausdruck für das Wunder der Existenz der Welt sei kein in der Sprache geäußertes Satz, sondern die Existenz der Sprache selbst.¹⁰

Auch hier finden sich Entsprechungen zum Tractatus: Die Existenz der Sprache lässt sich nicht sagen, sie *zeigt* sich, wie er dort gesagt hatte. Diese Seltsamkeit nannte er „das Mystische“. Was ihm eigentlich wichtig sei, stehe nicht in diesem Buch, ja, es könne dort nicht stehen, da es sich nicht sagen ließe: „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische.“¹¹ Dieses Mystische ist nichts *in* der Welt, denn was in der Welt ist, lässt sich auch sagen¹² und das kann nichts „Höheres“ sein¹³. Das Mystische ist vielmehr die *Existenz* der Welt: „Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist.“¹⁴ Dies lässt sich aber wie bereits deutlich wurde nicht sagen, sondern bloß empfinden: „Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische.“¹⁵ Dieses mystische Gefühl entspricht offenbar eben dem „Erlebnis par excellence“, das Wittgenstein im

7 Ebd.

8 Wittgenstein 1918, S. 9.

9 Wittgenstein 1930, S. 17.

10 Ebd., S. 18.

11 Wittgenstein 1918, 6.522.

12 Sprache und Welt sind für ihn strikt korrelativ zu verstehen (vgl. Wittgenstein 1918, 5.6: „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt.“ und Wittgenstein 1930, S. 18: „die Welt – und das heißt: [...] die sinnvolle Sprache“).

13 Vgl. Wittgenstein 1918, 6.4: „Alle Sätze sind gleichwertig.“, 6.41: „Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen.“, 6.42: „Sätze können nichts Höheres ausdrücken.“

14 Ebd., 6.44.

15 Ebd., 6.45.

späteren Vortrag mit ihm unzulänglich erscheinenden Worten beschreibt als: Das Staunen über die Existenz der Welt.

Es bleibt festzuhalten, dass es für Wittgenstein einen Zusammenhang zwischen Staunen und Mystik zu geben scheint. Dass sich beides nicht aussprechen lässt, und deswegen sinnlos ist, wird einmal damit begründet, dass Sätze nur von Sachverhalten in der Welt handeln können, und ein andermal mit dem Sprachgebrauch, den wir vom Wort „staunen“ machen. Dieser sei derart, dass man sich auch das Gegenteil müsse vorstellen können, wenn man staune.

3. Was erstaunlich ist - Tugendhat

Warum ist überhaupt Seiendes
und nicht vielmehr nichts?
(Gottfried Wilhelm Leibniz)

Ernst Tugendhats Buch „Egozentrität und Mystik“ enthält ein Kapitel über das Staunen, in dem er sich mit Wittgenstein auseinandersetzt. Auch für Tugendhat gibt es einen Zusammenhang zwischen dem Staunen und der Mystik. Es stellt eine Art Brücke zwischen den beiden Problemtiteln bzw. Titelproblemen seines Buches, der Egozentrität einerseits und der Mystik andererseits, dar:

Wenn ein Mensch in der Mystik sich im Zurücktreten von seinen Wichtigkeiten [d.h. seiner Egozentrität; S. P.] in ein Verhältnis zur Welt setzt, muß er anstelle des impliziten Wissens von einer Allheit, die [...] zum objektivierenden Bewußtsein von ‚ich‘-Sagern von vornherein gehört, explizit auf die Welt aufmerken. (150)¹⁶

Und das bedeutet: Darüber staunen. Was genau mit „Mystik“, „ich“-Sagern“ und der „Allheit“ gemeint ist, soll uns zunächst nicht weiter beschäftigen. Wichtig ist, dass Tugendhat ausgehend von diesem Zusammenhang des Staunens mit den Themen seines Buches sich mit Wittgensteins Einwänden gegen die Rede vom Staunen über die Existenz der Welt auseinandersetzt und dabei die Absicht verfolgt sie plausibel zu machen. Er geht dabei in zwei Schritten vor. Zum einen fragt er, ob „der Satz ‚es existiert etwas‘ oder ‚es gibt die Welt‘ überhaupt einen verständlichen Sinn“ hat. Zum anderen: „falls er einen Sinn hat, ist es verständlich, daß man sich darüber wundern (bzw. es merkwürdig finden) kann?“ (152)

3.1 „Die Welt existiert“

Sagt man „die Welt existiert“, verwendet man den Begriff „existieren“ in anderer Weise als im Satz „Stockenten existieren“. Mit letzterem meint man nämlich in aller Regel, dass es in der Welt Stockenten gibt (und nicht nur in meiner Phantasie oder in einem Bilderbuch). Kann man dieser Welt, in der Stockenten und viele andere Dinge existieren, selbst auch Existenz zusprechen oder missbraucht man dabei den Begriff der Existenz und redet Unsinn?

16 Alle im Text selbst in Klammern angegebenen Zahlen bezeichnen Seiten von Tugendhat 2003.

Lässt man „Existenz“ nur in Bezug auf Dinge, die in der Welt existieren gelten, so verwendet man den Begriff im Sinne des Existenzquantors (\exists) der formalen Logik, also z.B. „ $\exists x S(x)$ “, wenn $S =$ Stockente ist. Diese Verwendungsweise von „Existenz“ impliziert ein der Sprache korrespondierendes *universe of discourse*, in diesem Fall ein „Universum von objektiven Gegenständen in Raum und Zeit“, die „der Reihe nach durchlaufen werden können und von uns einzeln als a, b, c usw. identifizierbar sind“ (153; vgl. auch 21f), und definiert Existenz als Vorkommen in eben diesem. Um herauszufinden, ob ein S existiert, muss man in diesem *universe of discourse* nachschauen, ob einer der Gegenstände die dem entsprechenden Eigenschaft hat.

Was jetzt *universe of discourse* genannt wurde, ist offenbar, was wir vorher als „Welt“ bezeichneten: „In dem Satz, daß die Welt existiert, bezieht man sich auf das ganze *universe of discourse*, auf alle [realen; S.P.] Gegenstände.“ (153) Es hat hier die „Bedeutung eines einzigen, schlechthin alles, worauf identifizierend Bezug genommen werden kann, einschließenden ‚Universums‘ – der einen Welt, der auch wir angehören.“¹⁷

Nach Russells (und wohl auch Wittgensteins) am Existenzquantor orientiertem Existenzbegriff dürfte man nicht sagen, dieses *universe of discourse* „existiere“ seinerseits und daher auch nicht, die Welt existiere, da der Begriff auf das Vorkommen in diesem eingeschränkt ist. Diese Auffassung setzt aber offenbar, so Tugendhat, ein solches Universum – die wirkliche Welt – voraus. Man nimmt an, dass es „dort ‚draußen‘ etwas gibt“, das sich eklatant von „einer nur möglichen oder vorgestellten oder geträumten Welt“ (153) unterscheidet, auch wenn es kein allgemeines Kriterium geben mag, diese Welten klar voneinander abzugrenzen. Und wie anders sollte man das bezeichnen, als dass diese wirkliche Welt – anders als die anderen – eben „existiert“?

Tugendhat wendet sich gegen die bloß logische Betrachtungsweise der Existenzaussage und fordert eine realistische ein. Ob man „wirkliche Welt“, „existierende Welt“, „Die Welt, die es gibt“ oder „reales Universum“ sagt, ist dabei natürlich gleichgültig, „nur eine Wortfrage“ (153).

Gebraucht man das Wort ‚existiert‘ so (im Sinne von ‚wirklich‘), dann ist ‚existiert‘ anders verwendet als wenn man sagt ‚Löwen existieren‘, aber die beiden Bedeutungen haben etwas gemeinsam, und es ist nicht zu sehen, was an der auf die Welt bezogenen Bedeutung illegitim sein soll. (153f)

Schon hier verlässt Tugendhat also die „rigide[n] Grenzziehungen“¹⁸ sprachanalytischer Philosophie. Er scheint zu sagen: „Die Grenzen der Sprachanalyse sind nicht die Grenzen meiner Welt!“ Insofern meint er, wenn man „existiert“ bezüglich der Welt nicht so verwende wie gemeinhin üblich, sei das „angesichts der Einzigartigkeit des Sachverhalts nicht verwunderlich. Die Frage kann nur sein, ob ‚existiert‘ auch in dieser unüblichen Verwendungsweise einen verständlichen Sinn hat“ (153). Und dass dem so ist, glaubt Tugendhat mit dem Hinweis auf das von der Logik immer schon implizit vorausgesetzte Universum der realen Gegenstände deutlich gemacht zu haben. Indem er dies explizit macht, kann er zeigen, dass eine bloß formallogische bzw.

17 Henrich 2006, S. 171.

18 Ebd., S. 176.

semantische Auffassung von Existenzaussagen ungenügend ist. Sein sachorientiertes Philosophieren bewahrt in diesem Punkt vor „schulideologischen Scheuklappen“. Er bewegt sich dabei, ohne es wahrscheinlich selbst zu bemerken, in Richtung einer philosophischen Tradition, die zu bekämpfen er einst angetreten war. So zumindest urteilt Dieter Henrich, ein Vertreter ebendieser Tradition:

An diesem einen Punkt ist Tugendhat also bereit, vor einer philosophischen Frage, die jeden Menschen erstaunen machen kann [...], die durch die semantische Aufklärung gezogenen Grenzen zu überschreiten. Damit hat er – wie immer mit berechtigter Vorsicht – grundsätzlich die zuvor versiegelte Tür um einen Spalt geöffnet, die alle Gedanken jener Philosophie, welche sich die spekulative nannte, von wissenschaftlichen, phänomenologischen und semantischen Untersuchungen fernhalten sollte.¹⁹

Auf diese Frage wird in Kapitel 4 zurückzukommen sein. Nun geht es zunächst, nachdem die Frage erörtert wurde, ob der Satz von der Existenz der Welt einen verständlichen Sinn hat, darum, ob es auch verständlich ist, dass man darüber staunen kann. Dabei wird sich zeigen, dass Tugendhat das Vorgehen, das soeben zur Argumentation gegen Russells Existenzbeschränkung verwendet wurde – das Implizite explizit zu machen –, auch für eine Wurzel des Staunens hält.

3.2 „Wie seltsam, dass die Welt existiert“

Vorweg ist darauf hinzuweisen, dass, sofern es sich bei der erörterten Frage bloß um eine der Wortverwendung handelt, man sich natürlich auch auf andere Worte als „staunen“ einigen kann. Eine bloß am Gebrauch eines bestimmten Wortes orientierte Herangehensweise wird von Tugendhat ausgeschlossen. Daher fragt er angesichts eines solchen Einwands ungläubig: „Wäre es dann nicht richtig gewesen, zu fragen, mit welchem anderen Wort man das Aufmerken, daß es die Welt gibt, charakterisieren soll?“ (155) Hier muss man allerdings beachten, dass es Wittgenstein selbst nicht um eine bloße Wortfrage ging. Er behauptete nicht, „staunen“ sei das falsche Wort dafür, sondern er zweifelte, dass es mit *irgendwelchen* Worten würde sinnvoll beschrieben werden können.

Tugendhat bestreitet dies, indem er seinerseits Wittgensteins Einwand, dass man nur über etwas staunen könne, wenn es auch nicht der Fall sein könnte, teilt, andererseits jedoch glaubt er, dass dies auch für die Existenz der Welt gelte: „Jedesmal, wenn ich am Morgen aufwache, kann ich mich darüber wundern, daß ich mich wieder in der wirklichen Welt und nicht mehr in einer unwirklichen befinde.“ (154) Aber wundert er sich dabei wirklich, dass die wirkliche Welt existiert oder nur, dass die „allen gemeinsame Welt nun wieder für mich da“ (ebd.) ist? Tugendhat nimmt diesen Einwand selbst vorweg, weist aber des weiteren auf den „Kontrast zwischen dieser wirklichen und den verschiedenen Weisen einer nichtwirklichen Welt“ (ebd.) hin, um seine These zu untermauern. Dieser sei schließlich „so aufdringlich, daß sich Philosophen immer wieder Gedanken darüber gemacht haben, wie man beweisen könnte, daß die Welt, in der ich zu sein meine, die wirkliche ist“ (ebd.).

¹⁹ Ebd., S. 185.

Doch reicht dieser (etwa beim Aufwachen erlebte) Kontrast hin, um zu sagen, dass man sich vorstellen könnte, dass die wirkliche Welt nicht existiert? Zunächst ist damit doch nur gesagt, dass es für Menschen und ihre Einbildungskraft auch noch andere Welten als die wirkliche gibt. (Und vermutlich wäre die Frage nach der Realität der Außenwelt niemals gestellt worden, wenn das nicht so wäre.) Tugendhats Beispiel zeigt lediglich, dass Philosophen über die Existenz der wirklichen Welt gestaunt haben, aber nicht, dass sie das auch „mit Recht“ taten, also sich plausibel machen lässt, was das heißen soll, indem gezeigt würde, dass „die Welt existiert“ ein kontingenter Sachverhalt sei. Tugendhat kann auf diese Art nicht plausibel machen, dass man sich vorstellen könnte, die Welt existiere nicht und damit auch nicht, dass man sich darüber wundern kann, dass sie es tatsächlich tut.

Ich meine aber, dass die von Wittgenstein geforderte Bedingung, sich auch das Gegenteil vorstellen können zu müssen, gar nicht nötig ist, um zu sagen, man staune über die Existenz der Welt. Vermutlich kann man sich wirklich nicht vorstellen, die Welt existiere nicht. Tugendhats Versuch diese These zu bestreiten wirkt in meinen Augen etwas unbeholfen. Um eine andere Argumentationsstrategie aufzugreifen, sei das Wort zunächst noch einmal an Wittgenstein übergeben:

Freilich könnte ich darüber staunen, daß die Welt um mich herum so ist, wie sie ist. Hätte ich dieses Erlebnis z.B., während ich den blauen Himmel betrachte, könnte ich darüber staunen, daß der Himmel blau ist – im Gegensatz etwa zu dem Fall, in dem er bewölkt ist. Darum geht es mir jedoch nicht, sondern ich staune über das Dasein des Himmels, *egal, wie er ist aussieht*. Man könnte versucht sein zu sagen, daß das worüber ich staune eine Tautologie ist, nämlich daß der Himmel blau oder nicht blau ist. Doch es ist ebenfalls nichts als Unsinn zu behaupten, daß man über ein Tautologie staune.²⁰

Warum eigentlich, möchte man fragen, ist es Unsinn über eine Tautologie zu staunen? Ist z.B. die Logik (die bekanntlich tautologisch ist) nicht etwas Erstaunliches? Wittgenstein würde wohl etwas antworten wie: „Die Logik ist, was wir beim Denken und Sprechen immer schon voraussetzen, es ist das Allergewöhnlichste und selbst wenn Du staunst, staunst du innerhalb der Logik! Was Du ‚Staunen‘ nennst ist ein Anrennen gegen die Grenzen der Logik und der Sprache. Es ist völlig und absolut aussichtslos!“²¹

Doch kann man wirklich nur über Ungewöhnliches staunen? Tugendhat macht einen anderen Vorschlag, der das Staunen weiter fasst. Er meint, wir staunen über Dinge, bei deren Betrachtung wir „auf das eigene Nichtverstehen gestoßen“ werden, sei es, dass es einen „Anlaß zum Fragen“ abgibt oder im „Bewußtsein“ besteht „es mit etwas zu tun zu haben, was jenseits des Erklärtwerdenkönnens liegt.“ (158f) Dies letztere ist sicherlich der Fall bei der Logik. Sie ist die Form allen Erklärens und Begründens, selbst aber (logischerweise) unerklärlich. Sie ist der Grund auf dem unser Denken steht, den es aber nicht *verst*eht.

20 Wittgenstein 1930, S. 15.

21 Vgl. auch Wittgenstein 1930, S. 18f: „Es drängte mich, gegen die Grenzen der Sprache anzurennen [...] Dieses Anrennen ist völlig und absolut aussichtslos. [...] Doch es ist ein Zeugnis eines Drangs im menschlichen Bewußtsein, das ich für mein Teil nicht anders als hochachten kann und um keinen Preis lächerlich machen würde.“

Tugendhat meint weiter, die Arten des Staunens seien „Weisen, in denen Menschen, die auf Grund ihrer propositionalen Sprache sich zu Gründen verhalten, an Grenzen des Ergründens stoßen.“ (160) Nach Gründen kann man prinzipiell unendlich weiter fragen. Es finden sich daher auch immer Grenzen dieses Ergründens und besonders wenn es notwendig unüberwindbare Grenzen zu sein scheinen, wie die Logik oder die Existenz der Welt, ist das für den menschlichen Verstand mit dem „Gefühl der Unbegreiflichkeit und Unerklärbarkeit“ (158) verbunden und lässt uns erstaunen. Wir staunen also, anders als Wittgenstein meinte, nicht nur über Ungewöhnliches, sondern auch über Unverständliches:

Aber wenn man sich klar macht, daß, was das Staunen und Sichwundern hervorruft, in dem Bewußtsein gründet, daß man mit etwas konfrontiert ist, das man nicht versteht, dann wird klar, daß Seltenheit nur ein Fall unter anderen ist. [...] Könnte man sich nur über Ungewöhnliches wundern, müßte das philosophische Staunen unverständlich sein (und das meinte Wittgenstein, daher er die Philosophie nur als Therapie verstand): das philosophische Staunen betrifft das, was in allem verstehen selbstverständlich mitverstanden wird und das man, wenn man explizit darauf richtet, nicht versteht. Als *locus classicus* für dieses Staunen kann die Stelle in Platons Theätet gelten, an der Sokrates den Theätet auf diejenigen Elemente aufmerksam macht, die nicht aus der sinnlichen Erfahrung kommen wie Sein, Zahl, Identität (184bff.). Warum staunt man in der Philosophie über das mit solchen Wörtern Gemeinte? Hier läßt sich der Ausspruch des Augustinus zitieren, auf den auch der späte Wittgenstein rekurrierte: ‚Was ist die Zeit? Wenn niemand mich danach fragt, weiß ich es, wenn ich gefragt werde und es erklären will, weiß ich es nicht.‘ Ähnlich geht es einem mit dem Satz ‚die Welt existiert‘. Man kann auch über diesen Satz staunen.

Der Satz „Die Welt existiert“ mag durchaus eine Tautologie sein, insofern wir in ihm mit „der Welt“ ja bereits die „wirkliche Welt“ oder eben die „existierende Welt“ meinen. Doch gerade wenn Staunen – wie Tugendhat meint – darin besteht das implizit Mitgemeinte explizit zu machen, lässt sich sehr wohl über den Satz staunen. Es besteht darin, auf das, was wir stets implizieren, wenn wir von „der Welt“ reden, explizit aufzumerken – darüber zu erstaunen oder geradezu zu erschrecken²². Dabei leisten wir nichts anderes als eine Analyse unseres Verständnisses von „Welt“, deren Explikation „die Welt existiert“ lautet und, sofern es tatsächlich nur eine Analyse war, auch tautologisch ist.

Wittgenstein Andeutung, dass es im Grunde die Existenz der Sprache selbst sei, über die wir staunen (obwohl sich das nicht sagen lasse)²³, ist daher durchaus treffend. Sie ist es nämlich, die uns eine solche Analyse erlaubt und sie ist es auch, die uns eine objektive „Welt“ erst eröffnet, indem wir uns sprachlich auf sie beziehen. Aber wieso sollen wir in Folge dessen nicht sagen: „Wie seltsam, dass es Sprache gibt“?

22 Vgl. Kant 1790, B 117.

23 Vgl. Zitat bei Fn. 10.

4. Was außerdem erstaunlich ist – Mit Tugendhat über ihn hinaus

Die letzten Ausführungen führten bereits über Tugendhats Thesen hinaus. Wir haben uns sozusagen erlaubt, ihn besser zu verstehen, als er sich selbst (ein Vorgehen übrigens, das er selbst höchst legitim findet²⁴). Darin soll nun noch etwas weiter gegangen werden.

Tugendhat hat in seinem Kapitel über das „Staunen“ klargestellt, dass man verständlicherweise auf „die Welt“ explizit aufmerken und über ihre Existenz ins Staunen geraten kann. Die Wendung hin zum Staunen über die Existenz der Sprache, die wir mit Wittgenstein eben vollzogen haben, macht Tugendhat allerdings selbst nicht. Das scheint seinen Grund darin zu haben, dass er die Existenz der Sprache für ihrerseits *erklärbar* hält. Sie biete einen eindeutigen Überlebensvorteil und müsse daher als ein evolutionäres Produkt verstanden werden. Damit geht Tugendhat also auch hier über die Grenzen der Sprachanalyse hinaus, hin zur Frage nach ihrer *Genese*. Auch dadurch trägt sein Buch mit Recht den Untertitel „Eine anthropologische Studie“²⁵, denn er versucht sich wirklich an einer Beantwortung der Frage „Was ist der Mensch?“. Dieser ist – so die Kurzfassung seiner Untersuchungen – das Tier, das eine propositionale Sprache spricht, d.h. eine solche, die, im Gegensatz zu tierischen Signalsprachen, den situationsunabhängigen Ausdruck von Sachverhalten ermöglicht. (vgl. S. 14ff) Aus dieser Fähigkeit, so glaubt Tugendhat, lässt sich im Grunde alle Kultur und Vernunft (bzw. was man bisher mit diesen Worten zu bezeichnen pflegte) der Menschen erklären. Die propositionale Sprache ermöglicht nicht nur eine Vergegenständlichung von sich selbst (das ‚ich‘-Sagen) und demgegenüber einer Umwelt, sondern auch das, was wir Rationalität und Freiheit nennen und sogar das Bewusstsein von Werten und Normen. Dass sie ihrerseits (naturwissenschaftlich) erklärbar scheint, zeigt den umfassenden Erklärungsanspruch von Tugendhats Untersuchungen sowie deren damit verbundenen naturalistischen Charakter.

Diese Herangehensweise stellt eine Neuerung in Tugendhats philosophischem Werk dar und sie ist zu begrüßen, insofern sie mit Einsicht verbunden ist, dass sich durch Sprachanalyse nicht alle philosophischen Probleme behandeln, lösen oder gar auflösen lassen.²⁶ Nicht nur kann die Existenz der Sprache selbst so nicht erklärt werden und bleibt stets eine unhinterfragte, weil auf Grund der methodischen Vorgaben unhinterfragbare, Voraussetzung. Sondern sie bietet (wie in Kapitel 3.2 gesehen) auf Grund ihres Beharrens auf der „gegebenen“ Umgangssprache auch keine Möglichkeit einen für Tugendhat entscheidenden Sachverhalt wie den, dass wir uns über die Existenz der Welt wundern können, auszudrücken.

Damit ist zwar ein Aspekt des Staunens angezeigt, für den Tugendhat bereit ist das Dogma „Was man nicht sprachanalytisch klären kann, darüber muss man schweigen“ aufzugeben, doch verschließen sich Tugendhat durch seine einseitige Fokussierung auf eine evolutionstheoretische

24 Vgl. den „Anhang über Historisches und Unhistorisches“ (163ff).

25 Vgl. auch Henrich 2006, S. 169.

26 Zur Trias „behandeln, lösen, auflösen“ vgl. Reemtsma, S. 7.

Erklärbarkeit²⁷ von menschlichen Phänomenen wie der Sprache und seine intuitive Ablehnung jeder Art von „Subjektphilosophie“ andere wichtige Aspekte, über die zu staunen und im Anschluss daran ins Nachdenken zu geraten philosophisch ertragreich und vor allem in Bezug auf Tugendhats eigene Forderung nach einer umfassenden philosophischen „Selbstreflexion [...] über uns als Menschen“²⁸ wichtig wäre.

Immanuel Kant macht in einem seiner bekanntesten Textstücke auf den inneren Zusammenhang aufmerksam, der zwischen dem wundernden Aufmerken auf die Welt und dem auf seine eigene Existenz besteht:

Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise, suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz.²⁹

Zwar heißt es hier *Bewunderung*, doch bestimmt Kant diese an anderer Stelle als eine bestimmte Art der *Verwunderung*. Diese ist ein bei unmittelbarer Konfrontation mit unerwartet Neuem aufkommender Affekt, während jene „beim Verlust der Neuigkeit nicht aufhört“³⁰, also nicht nur den Anlass, sondern auch den ständigen Begleiter des Nachdenkens bildet. Kant findet es nicht nur außerordentlich bemerkenswert, dass es die Welt bzw. das Universum (den „bestirnten Himmel“) gibt, sondern er bezieht deren Existenz sogleich auf das ihn wahrnehmende Subjekt („über *mir*“), setzt ihr das Bewußtsein seiner selbst als einer Persönlichkeit, die sich im moralischen Gesetz „in *mir*“ ausdrückt³¹, korrelativ und gründet dies beides in der Existenz seiner selbst. Dass *Ich bin* ist hier mindestens ebenso erstaunlich wie, dass *die Welt ist* – und zwar deswegen weil beides, als nicht weiter auf anderes und auch nicht aufeinander zurückführbar, an die Grenzen des Ergründens stoßen

27 Dabei ist zu beachten, dass Tugendhat Andeutungen zur Evolution nichts als Vermutungen sind. Er sagt nicht – und es lässt sich auch bis dato mitnichten sagen – wie die Sprache und all das mit ihr einhergehenden evolutionär entstanden sein soll, sondern konstatiert lediglich: „Man wird heute auch nicht von einem Phänomen ausgehen dürfen, das sich nicht mit einer verständlichen evolutionstheoretischen Hypothese verbinden läßt.“ (18) Ohne wissenschaftsfeindlich werden zu müssen, kann ein solche Behauptung, sofern sie wie hier eine bloße Behauptung bleibt, als unausgewiesen klassifiziert und die daraus sich ergeben sollenden Folgerungen angezweifelt werden. Hier ist auf Platon zurück zu verweisen, der wie im ersten Kapitel dargestellt die philosophische Fähigkeit sich zu wundern der sophistischen Herangehensweise gegenübergestellt hat, die glaubt für alles immer schon eine Erklärung parat zu haben. Diese Fähigkeit, auf sonderbare Phänomene überhaupt aufmerksam zu werden, hat Tugendhats wie es scheint, obwohl er sie sich für die Welt explizit erhalten hat, sowohl für die Sprache, als auch für sich selbst, also für die je eigene Existenz, nicht erhalten.

28 Tugendhat 2004, S. 49, vgl. auch das dem Nachwort dieser Arbeit vorangestellte Zitat.

29 Kant 1788, A 288f.

30 Kant 1790, B 122, vgl. auch B 277: „Nun ist die Verwunderung ein Anstoß des Gemüts an der Unvereinbarkeit einer Vorstellung und der durch sie gegebenen Regel mit den schon in ihm zum Grunde liegenden Prinzipien, welcher also einen Zweifel, ob man auch recht gesehen oder geurteilt habe, hervorbringt; Bewunderung aber eine immer wiederkommende Verwunderung ungeachtet der Verschwindung dieses Zweifels. [...] die Vereinbarung jener Form der sinnlichen Anschauung (welche der Raum heißt) mit dem Vermögen der Begriffe (dem Verstande) [ist] nicht allein deswegen, daß sie gerade diese und keine andere ist, uns unerklärlich, sondern überdem noch für das Gemüt erweiternd [...], noch etwas über jene sinnliche Vorstellungen Hinausliegendes gleichsam zu ahnen, worin, obzwar uns unbekannt, der letzte Grund jener Einstimmung angetroffen werden mag. Diesen zu kennen, haben wir zwar auch nicht nötig [...] aber auch nur da hinaussehen zu müssen, flößt für den Gegenstand, der uns dazu nötigt, zugleich Bewunderung ein.“

31 Vgl. Kant 1788, A 288: Das „moralische Gesetz [...] fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an“.

lässt, also *unerklärlich*³² ist.

Auch in der Seminarsitzung, welche das „Staunen“-Kapitel zum Thema hatte, war dahingehend Einhelligkeit vorhanden, dass es einen eindeutigen Zusammenhang zwischen diesen beiden genannten Arten des Staunens gibt, ja, dass es möglicherweise dasselbe sei. Sind diese beiden Weisen des Staunens nur verschiedene sprachliche Formulierungen ein und des selben Aktes menschlichen – wie ich es einmal nennen möchte – „Universalstaunens“ darüber, dass überhaupt etwas ist?

Wundert man sich, dass es überhaupt etwas gibt, kann man das auf verschiedene Weise interpretieren. Mit Wittgenstein könnte man sagen, es sei die Existenz der Sprache selbst, über die man sich wundere (obwohl es Unsinn sei, spreche man es aus), sie nämlich ermögliche einen solchen Satz bzw. „überhaupt etwas“ zu sagen bzw. zu denken. Tugendhat würde den Satz in erster Linie in Bezug auf die Existenz der Welt interpretieren: sie ist für ihn das „überhaupt etwas“. Ebenso – und in konsequenter Fortsetzung dessen – ließe sich aber sagen, das Seltsame daran, dass überhaupt etwas existiere, sei doch vor allem, dass die Welt nicht nur – sofern dies denn vorstellbar ist – wie ein Stadion ohne Zuschauer vor-sich-hin-existiere, sondern dass sie *für mich* da sei.³³ Dass es neben alledem, was wir materiell zu nennen gewohnt sind, auch noch sowohl *Bewusstsein* gibt, das diese Materialitäten wahrnimmt, und ein Zustand zu sein scheint, der anders als alle anderen Zustände sich intentional auf diese bezieht. Als auch dass es *Selbstbewusstsein* gibt, d.h. nicht nur Bewusstsein als „Bewusstsein von etwas“ wie etwa die Wahrnehmung einer Stockente, sondern auch mein Wissen von (bzw. meine Identität mit) mir selbst. Diese Tatbestände scheinen sich in mindestens ebender Weise zu erheblicher Verwunderung und (philosophischer) Untersuchung zu eignen wie die Tatsache, dass die Welt existiert, zumal sie offenbar nicht nur nicht evolutionär und überhaupt nicht naturalistisch „aus der Welt heraus“, sondern im Falle des Selbstbewusstseins scheinbar überhaupt nicht zu erklären sind.³⁴

In jedem Fall gibt es Anlass genug, über die Tatsache, dass überhaupt Wissen, und dass Wissen von sich selbst besteht, ins Staunen zu kommen. Diese Tatsache ist nicht weniger, wenn auch auf andere Weise erstaunlich als die Einheit, die Vielfalt und die Größe der Welt. Man kann darüber hinaus auch verstehen, dass man sich dann, wenn man durch die Tatsache des Wissens von sich ins staunende Nachdenken gezogen wird, unmittelbar mit dem Ganzen der Welt und jedenfalls mit keiner anderen Tatsache kleineren Formats konfrontiert. Denn die Nachfrage wird sogleich darauf gehen, wie es sich überhaupt verstehen lässt, dass unter *allem* eine solche Tatsache hat eintreten können.³⁵

Tugendhat allerdings enthält diesem „anderen Pol der menschlichen Bezugnahme auf das Ganze der Welt sein eigenes Erstaunen gänzlich vor[...]"³⁶. Dies ist nicht nur verwunderlich, weil Tugendhat selbst das Unerklärliche zum Grund des Staunens gemacht hat, sondern auch insofern als

32 Vgl. Zitat in Fn. 30.

33 Der frühe Wittgenstein hatte davon im Übrigen noch eine Ahnung: „Das Ich, das Ich ist das tief Geheimnisvolle!“ (Wittgenstein 1916, S. 8. 1916)

34 Vgl. z.B. Henrich, S. 176, aber auch Tugendhat 2005, S. 249, s.u.

35 Henrich 2006, S. 185.

36 Ebd.

Tugendhats Versuche seinem Staunen über die Existenz der Welt Ausdruck zu verleihen, selbst eine Korrelation des „Weltstaunens“ mit dem Staunen über die eigene Existenz nahe zu legen scheinen. Wenn er schreibt: „Jedesmal, wenn ich am Morgen aufwache, kann ich mich darüber wundern, daß ich mich wieder in der wirklichen Welt und nicht mehr in einer unwirklichen befinde.“ (154), so will er dies zwar nur als ein Staunen über das Dasein der wirklichen Welt interpretiert wissen, aber ebenso plausibel ließe es sich als ein Erstaunen darüber lesen, dass er selbst „wieder da ist“, dass es überhaupt so etwas gibt wie ein (bisweilen unterbrochenes) Bewusstsein vom Dasein in einer Welt. Angesichts seiner Erklärung, man staune vor allem über Unerklärliches, muss er offenbar glauben, die hier zur Bestaunung vorgestellten Sachverhalte seien – ebenso wie die Existenz der Sprache – *erklärbar*. Und dies legen verschiedene Abschnitte aus seiner „anthropologischen Untersuchung“ auch nahe, in denen er die menschliche Fähigkeit des ‚ich‘-Sagens untersucht. Dort stößt er beim Erörtern des sprachlichen Bezugs auf die Welt auch auf die Frage nach dem Selbstbezug:

In manchen Fällen referiert der Sprecher auf sich analog wie ein anderer auf ihn referiert, indem er z.B. mit dem Finger auf seine Brust zeigt und sagt ‚dieser Mensch‘. Aber wie weiß der Sprecher, daß diese Brust seine eigene ist und nicht die eines andern? Was heißt ‚seine eigene‘? Jede Verwendung von ‚dies‘ enthält einen Rückbezug auf die Intention des Sprechers, weil sie auf einen Gegenstand in dessen Umfeld verweist [...] aber er kann auf sich selbst nicht als auf etwas referieren, worauf er (wie auf seine Brust) in seiner Umgebung zeigen kann. Der Sprecher ist nicht etwas in seiner Umgebung. [...] Wie kann er also auf sich selbst referieren? Indem er ‚ich‘ sagt. Mit ‚ich‘ nimmt er nicht ‚von außen‘ (in seinem Wahrnehmungsfeld) wie mit ‚dies‘ auf sich Bezug, sondern ‚von innen‘. Was heißt das aber? (22f)

Zur Klärung der Frage wie der Selbstbezug funktioniert, hält Tugendhat den Gebrauch des Wortes „ich“ für entscheidend. Anders als beim Gebrauch von Eigennamen, mittels welcher man auf äußere „Gegenstände“ (in der Regel Personen) Bezug nimmt, nimmt man mit „ich“ auf sich selbst Bezug. Die Verwendung dieses Wortes hängt ferner zusammen mit dem, was Tugendhat die „ich“-Perspektive nennt. Anders als in der „dies“-Perspektive, die dann gegeben ist, wenn man etwas durch (äußere) Beobachtung wahrnimmt, weiß man in der „ich“-Perspektive unmittelbar um bestimmte „Bewußtseinszustände“ und „eigene Körperzustände und Handlungen, sofern sich ihrer die Person selbst bewusst ist“ (24) und ohne die „es überhaupt nicht zu einer Vorstellung von ‚mir selbst‘ kommen könnte“ (26, Anm.) Er nennt diese Zustände auch „innere“ (obwohl er es „etwas mißverständlich“ findet), da „eine eigentümliche Asymmetrie“ (24) darin besteht wie sie durch mich selbst und durch andere festgestellt werden können. Ich selbst weiß z.B. unmittelbar, ob ich Schmerzen habe, andere erkennen es – wenn sie es denn erkennen! – nur auf Grund von Beobachtung und Deutung. Obwohl diese eigentümliche Asymmetrie besteht ist es aber wie Tugendhat mit Verweis auf Strawson ausführt so, dass diese Zustände dem selben „körperliche[n] Subjekt“ (26) zukommen und die Prädikate, die man verwendet um sie sich oder anderen zuzuschreiben, ebenfalls dieselben sind.

Daraus folgert Tugendhat, dass der Selbstbezug im Grunde nicht anders Zustände kommt, als der Bezug auf anderes. Indem ich mich auf mich beziehe, beziehe ich mich auf ein Objekt unter

anderen. Selbstbewusstsein wäre dann aber nichts anders als mir selbst Prädikate aus der „ich“-Perspektive zu zusprechen („Ich habe Hunger“, „Mir ist kalt“), so wie man anderen Gegenständen solche aus der „dies-Perspektive“ zuspricht („Der Stein ist kalt“, „Sie hat Hunger“). Der einzige Unterschied, der zwischen dem Selbst- und Fremdbezug besteht, ist, dass man sich mit „ich“ nicht identifizieren kann, sondern bloß auf sich referieren kann. Während man andere Gegenstände identifiziert, indem man ihnen eine Stelle relativ zu sich zuschreibt, ist die *Identität mit sich selbst* offenbar auf mysteriöse Weise immer schon gegeben. Tugendhat erwähnt zumindest nicht wie sie zu Stande käme. Dennoch scheint er sich im folgenden Zitat an einer Erklärung des Selbstbewusstseins zu versuchen.

„Selbstbewußtsein [...] erfolgt, indem ich meine bewußten Zustände – die Absichten, Gefühle usw. – mittels Prädikaten mir und damit einer Person zuspreche, die innerhalb des realen, objektiven Universums unterscheidbarer Gegenstände *einer unter allen* ist. In der klassisch-neuzeitlichen Tradition erschien das Selbstbewußtsein als Bewußtsein von sich im Gegensatz zu einem Bewußtsein von Objekten; so wie es hier dargestellt wird, ist jedoch mit ‚bloßem Bewußtsein‘ nicht das Objektbewußtsein gemeint, sondern das vorsprachliche Phänomen, daß es mentale Zustände gibt, die lediglich die Eigenschaft des Bewußtseins haben, das noch kein Bewußtsein-von ist, und mit der prädikativen Sprache ergibt sich *in eins* ein Bewußtsein von *anderen* Objekten und von *sich* als einem Objekt unter anderen, beides im Zusammenhang eines Bewußtseins von einer objektiven *Welt*, in der sowohl ich wie die anderen Personen jeweils eine Stelle haben.“ (28f)

Tugendhat erweckt den Eindruck als lasse sich mit Rekurs auf die Sprache – ihre „objektivierende“ Kraft sowie den „ich“-Gebrauch – und unter Einbeziehung der „ich“-Perspektive die Fragen und Schwierigkeiten der subjektiven Perspektive und des Selbstbezugs erklären. Doch durch die Verwendungsweise des Wortes „ich“ kann dahingehend keine Aufklärung geschehen. Diese ist nicht anders als die des Wortes „du“ oder „hier“.³⁷ Auch in diesen Fällen muss man lernen wie sie verwendet werden, nämlich vom Sprecher aus gesehen situationsrelativ. Was aber damit bezeichnet wird, dass jemand „ich“ sagt, ist offenbar der gesuchte Selbstbezug und wie dieser selbst zu Stande kommt ist aus der Verwendung des Wortes nicht zu ersehen. Auch der Bezug zwischen dem „ich“-Gebrauch und der „ich“-Perspektive wirkt dahingehend nicht aufklärend, da er lediglich konstatiert wird.

Tugendhat meint, die mentalen Zustände würden durch die Sprache „objektiviert“. Ohne Sprache gebe es „bloßes Bewusstsein“, mit ihr aber zugleich ein Bewusstsein von Objekten und von mir selbst als ein ebensolches Objekt wie die anderen innerhalb einer objektiven Welt. Wenn aber die Sprache diese Vielzahl an Objekten hervorbringt, was genau bedeutet das, „für wen“ tut sie das (gemeint ist ja nicht eine ansichseiende objektiv-physikalische Welt)? Doch *für uns*, für die Sprecher dieser Sprache. Aber was heißt es dann, dass wir Sprecher der Sprache selbst Objekte in diesem für uns durch die Sprache hervorgebrachten Universum sind? Was ist dieses „körperliche Subjekt“ (26), von dem Tugendhat spricht? Es soll einerseits ein Objekt *unter allen* sein, andererseits aber doch nicht einfach ein Objekt *wie die anderen*, sondern eines das sich auf sich selbst bezieht. So kann die Bezeichnung „körperliches Subjekt“ doch wohl nichts anders andeuten

37 Vgl. ebd., S. 173.

als, dass von einem eigentümlichen Zwitterwesen die Rede ist: Einerseits ist es ein *objektiv*-materieller Körper wie andere auch, andererseits aber hat es *subjektive* Eigenschaften, nämlich einerseits mentale Zustände und andererseits solche, die sich auf sich selbst beziehen. Wenn Tugendhat die subjektzentrierte philosophische Tradition verabschieden zu können glaubt, indem er Objektbewusstsein und Selbstbewusstsein in eins sich durch die Sprache konstituieren lässt, hat er sie nur scheinbar überwunden. Solange nämlich – sei es durch Sprachanalyse oder auf anderem Wege – weder gezeigt werden kann, dass Selbstbewusstsein *nichts anderes als* Objektbewusstsein ist, oder dieser spezifische Unterschied eines auf etwas anders bezogenen und eines auf sich selbst bezogenen Wissens sowie deren Bezogenheit aufeinander deutlich gemacht werden kann, ist die alte Subjekt-Objekt-Problematik mitnichten vom Tisch.

Nun gesteht Tugendhat an manchen Stellen das Versagen der semantischen Erklärung sogar zu. So, wenn er sagt, dass ein Kind schon einen „Ich-Begriff“ haben kann, bevor es „ich“ sagt (vgl. 26). Auch ist ihm klar, dass man sich mit „ich“ nicht für sich selbst identifizieren kann, „weil ich etwas nur identifizieren kann, indem ich ihm eine Stelle relativ zu mir zuspreche“ (27). Wird dies beides aber zugestanden, so scheint es offensichtlich, dass die Frage des Selbstbezugs mit dem Verweis aufs „ich“-Sagen eben überhaupt nicht erklärlich ist. In seiner jüngsten Publikation zum Thema erklärt er dann auch überraschender Weise: „Dieses Phänomen eines allem identifizierenden Wissen von Objekten zu Grunde liegenden nicht-identifizierenden Wissens von einem selbst zukommenden Bestimmungen ist nun wirklich merkwürdig [...] und wie das zu erklären ist, weiß ich nicht.“³⁸ Wenn aber dieser Selbstbezug überhaupt nicht erklärend auf anderes zurückzuführen und damit etwas stets Impliziertes – und damit auch, wenn man so will: Erstes – ist, was im übrigen inzwischen auch Dieter Henrichs These ist³⁹, verbleibt fraglich, wozu all der Aufwand der semantischen Argumentation und des Rekurses auf den „ich“-Gebrauch betrieben wurde.

Es bleiben zwei Möglichkeiten dies zu verstehen: Entweder Tugendhat wollte einst das Phänomen des Selbstbewusstseins aus semantischer Perspektive verständlich machen. Dafür spricht zumindest, dass er 1979 ein ganzes Buch mit dem Titel „Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen“ veröffentlicht hat, in welchem ausgehend vom „ich“-Gebrauch eine Klärung der Frage des Selbstbewusstseins in Abgrenzung von subjektphilosophischen Ansätzen versucht wird. Sollte dies einmal seine Absicht gewesen sein, hat er es inzwischen offenkundig aufgegeben und findet es nunmehr merkwürdig und unerklärlich. Oder, die andere Möglichkeit, es war tatsächlich niemals seine Absicht eine solche Erklärung zu geben. Dann ist allerdings unverständlich, wieso in den vorhergehenden Publikationen nichts davon zu lesen ist, dass dieses Selbstbewusstsein an sich vollkommen unerklärlich ist, zumal die eben genannte das

38 Tugendhat 2005, S. 249.

39 Vgl. z.B. Henrich 2006, S. 175.

Thema Selbstbewusstsein gar im Titel führt und auch das oben aus „Egozentrizität und Mystik“ gegebene Zitat⁴⁰ doch offenbar angeben will, was das ist: Selbstbewusstsein.

In jedem dieser beiden Fälle aber wären interessanter Weise genau die Charakteristika gegeben gewesen, die Tugendhat anführte, um deutlich zu machen, worüber wir staunen: Dort, wo etwas unerklärlich ist. Der Verwunderung darüber, dass Tugendhat dennoch nicht in der Lage ist darüber zu staunen, dass er selbst, als ein sich auf sich selbst beziehendes Subjekt, existiert, kann nur abgeholfen werden, wenn versucht wird es zu *erklären*. Nur hier, wo die Geltung einer Position nicht mehr einsichtig zu machen ist, macht eine Frage nach ihrer Genese Sinn⁴¹:

Tugendhats Verweigerung über „das Ich“ ist wohl einem tief sitzenden anticartesianischen Reflex, „dem Misstrauen und der Kritikbereitschaft gegenüber einer philosophischen Tradition, die sich von den Problemen anleiten lässt, die unter den Problemtiteln ‚Subjekt‘ und ‚Subjektivität‘ zusammengefasst sind“⁴², geschuldet. Vom „cogito“ anhebende „Bewusstseinsphilosophie“ scheint ihm gleichsam *a priori* suspekt zu sein. Dieses Unverständnis für bewusstseinsphilosophische Herangehensweisen gründet wohl auch darin, dass der Heidegger-Schüler Tugendhat, trotz einer erheblichen Distanzierung in vielen Herangehensweisen, „noch immer [...] untergründig an Heidegger gebunden“ ist, insofern er nach wie vor „dem auszeichnenden Nachdruck, der auf dem Verstehen der *Welt*beziehung des Menschen ruht“ sowie „der Annahme, dass dessen *Selbst*beziehung die einer Praxis des Lebens ist“⁴³ verpflichtet ist. Damit verstellen sich ihm leider nahe liegende Einsichten, die ja nicht etwa von außen durch dogmatisches Beharren auf dem bewusstseinsphilosophischen Standpunkt herangetragen wurden, sondern sich aus seinem mit der Insistenz auf der staunenswerten Existenz der Welt verbundenen Hinausgehen über die Grenzen der Sprachanalyse selbst ergeben haben.

Tugendhat rechtfertigt gegen Russell und Wittgenstein mit klugen Argumenten, dass sich der Philosoph in ein Staunen über die Existenz der Welt hineingezogen sehen darf. [...] Umso erstaunlicher, aber nicht im philosophischen Sinn, wird es, dass Tugendhat dem anderen Pol der menschlichen Bezugnahme auf das Ganze der Welt sein eigenes Erstaunen gänzlich vorenthält. Und das erstaunt umso mehr, als er [...] selbst die Rolle der Egozentrizität für den Aufbau eines situationsunabhängigen Weltbezugs und also für die Möglichkeit jeglichen Überlegens und Staunens, das der Welt zugewendet ist, mit mehr Nachdruck als alle anderen Sprachanalytiker herausgestellt hat. Man möchte meinen, er müsse in seinem Umgang mit den Texten der Mystik doch zwangsläufig dahin geführt worden sein, die Existenz des Selbstverhältnisses des Menschen ebenso wie die Existenz der Welt erstaunlich zu finden.⁴⁴

40 S. 15 dieser Arbeit

41 Vgl. dazu wiederum den sehr klugen „Anhang über Historisches und Unhistorisches“ (163ff).

42 Henrich 2006, S. 186.

43 Ebd.; Diese aus dem praktischen Handeln erwachsenden Selbstbeziehung, die er im 3. Kapitel von „Egozentrizität und Mystik“ erörtert, stellen einen weiteren Versuch Tugendhats dar, dem hier erörtern Problem näher zu kommen, allerdings – wie er sagt – „ohne dass ich zu einem Ergebnis gekommen wäre, das ich befriedigend finde“ (Tugendhat 2005, S. 254). Dieter Henrich weist auch auf die Mängel dieses Ansatzes hin (vgl. Henrich 2006, S. 174f); hier können sie aus Platzgründen leider nicht zur Sprache kommen.

44 Ebd., S. 185f.

Nachwort

Für mich gibt es keinen Zweifel, dass die Selbstreflexion nicht des Individuums, sondern über uns als Menschen, weiterhin, wie sie es schon bei Platon gewesen ist, die zentrale Thematik der Philosophie ist. Die Kompartimentalisierung der Philosophie, die Philosophie ohne zentrale Thematik, ist ein Verrat an dem, was Philosophie ursprünglich sein wollte.⁴⁵

(Ernst Tugendhat)

Ernst Tugendhat hat mit „Egozentrität und Mystik“ ein sehr vielschichtiges, gewinnbringendes Buch geschrieben. Dieter Henrich bemerkt zu Recht: „Es würde sich lohnen, Tugendhats Buch über ein Semester hinweg in einem Seminar wie einen klassischen Text zu analysieren.“⁴⁶ Tugendhat versucht in ihm, seinem hier voranstehenden Ausspruch, die Philosophie müsse eine zentrale Thematik haben, gerecht zu werden und Philosophie als etwas zu betrachten, das sich nicht in Spezialproblemen, Formalismen oder bloßer Historie – kurz: „Professorenphilosophie für Philosophieprofessoren“ (Schopenhauer) – einigelt, sondern sich verpflichtet sieht *aufs Ganze* zu gehen. Dieses Ganze heißt für ihn Anthropologie und hat ihm ermöglicht sich über die Grenzen philosophischer Schulen, und das heißt über bloße Sprachanalyse, hinweg mit Themen zu beschäftigen, die an die Grenzen des Verständlichen führen und wohl gerade deshalb eine andauernde Faszination ausüben: „Fragen“, welche, so Kant, die „menschliche Vernunft [...] nicht abweisen [...] aber auch nicht beantworten kann“⁴⁷. Das Staunen ist deswegen ein besonders interessantes Thema, weil es, als Antwort auf die Frage „Warum machen wir Menschen das, Philosophie?“, ein Verbindungsglied zwischen Philosophie und Anthropologie darstellt und für Tugendhats Untersuchung auch ein solches zwischen Egozentrität und Mystik. Der Begriff des Staunens wurde aus der Tugendhatschen Untersuchung heraus und über diese hinaus in dieser Arbeit erweitert, um somit einen umfassenderen Zugang zur „zentralen Thematik“ der Philosophie aufzuzeigen, zu dem sich Tugendhat selbst schon einen Schritt hin bewegt hatte. Ob er bereit ist selbigen noch weiter zu gehen, wie also z.B. die nächste Stellungnahme zum Selbstbewusstsein (und damit Antwort auf Henrichs jüngste Stellungnahme) seitens Tugendhat ausfallen wird, ist eine offene und spannende Frage, deren Beantwortung hoffentlich nicht wiederum 16 Jahre auf sich warten lassen wird.⁴⁸

45 Tugendhat 2004, S. 49. Vgl. auch Tugendhat 2003, S. 163.

46 Henrich 2006, S. 170. Erfreulicherweise wurde dieser Empfehlung am Philosophischen Seminar der Universität Hamburg ja bereits entsprochen.

47 Kant 1787, A VII.

48 Tugendhat 2005 ist eine Antwort auf Henrichs Kritik von 1989 (die sich wiederum auf Tugendhat 1979 bezieht).

Literaturverzeichnis

- Bloch, Ernst (1930): *Das Staunen*, in ders.: Spuren, Gesamtausgabe Bd. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969, S. 216 – 218.
- Heidegger, Martin (1937/38): *Grundfragen der Philosophie*. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“, Gesamtausgabe Bd. 45, Frankfurt am Main: Klostermann 1984.
- Henrich, Dieter (1989): *Noch einmal in Zirkeln*. Eine Kritik von Ernst Tugendhats semantischer Erklärung von Selbstbewußtsein, in Clemens Bellut & Ulrich Müller-Schöll (Hrsg.): Mensch und Moderne. Beiträge zur philosophischen Anthropologie und Gesellschaftskritik, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 93 – 132.
- Henrich, Dieter (2006): *Mystik ohne Subjektivität?*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 54 (2006) 2, S. 169 – 188.
- Jain, Elenor & Trappe, Tobias (1998): *Staunen; Bewunderung; Verwunderng*, in Joachim Ritter & Kalrfried Gründer (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10, Basel: Schwabe & Co., S. 115 – 124.
- Kant, Immanuel (²1787): *Kritik der reinen Vernunft*, Werkausgabe Bd. III/IV, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974.
- Kant, Immanuel (1788): *Kritik der praktischen Vernunft*, in ders.: Werkausgabe Bd. VII, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974.
- Kant, Immanuel (1790): *Kritik der Urteilskraft*, in ders.: Werkausgabe Bd. X, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974.
- Matuschek, Stefan (1991): *Über das Staunen*. Eine ideengeschichtliche Analyse, Tübingen: Niemeyer.
- Platon: *Theaitetos*, in ders.: Sämtliche Werke Bd. 3, Reinbek: Rowohlt 1994, S. 147 – 251 (übersetzt von Friedrich Schleiermacher).
- Platon: *Siebter Brief*, in ders.: Sämtliche Werke Bd. 3, Reinbek: Rowohlt 1994, S. 525 – 558 (übersetzt von Hyronimus und Friedrich Müller).
- Reemtsma, Jan Philipp (2005): *Wie ein Neuerer den Tod gebildet*. Laudatio zur Verleihung des Meister-Eckhart-Preises an Ernst Tugendhat, auf der Internetseite der „Identity Foundation“: http://www.identity-foundation.de/download/presse/06_12_05_Laudatio_Jan_Philipp_Reemtsma.pdf
- Tugendhat, Ernst (1979): *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Tugendhat, Ernst (2003): *Egozentrität und Mystik*. Eine anthropologische Studie, München: Beck.
- Tugendhat, Ernst (2004): *Immanente Transzendenz*, in Eberhard-Karls-Universität Tübingen (Hrsg.): Tübinger Universitätsreden, Neue Folge Bd. 40, S. 43 – 64.
- Tugendhat, Ernst (2005): *Über Selbstbewusstsein: Einige Missverständnisse*, in Zanetti, Véronique u.a. (Hrsg.): Anatomie der Subjektivität. Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Selbstgefühl, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 247 – 254.
- Wittgenstein, Ludwig (1916): *Tagebücher 1914 – 1916*, in ders.: Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, S. 87 – 223.
- Wittgenstein, Ludwig (1918): *Tractatus logico-philosophicus*, in ders.: Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, S. 7 – 85.
- Wittgenstein, Ludwig (1930): *Vortrag über Ethik*, in ders.: Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, S. 9 – 19.
- Wittgenstein, Ludwig (1953): *Philosophische Untersuchungen*, in ders.: Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, S. 225 – 580.